دراسة وترجمة مقال التصوف والحنابلة

عند ماسينيون- لجورج مقدسي

د. لطيفة عبد العزيز بن عبد الله المعيوف*

(*) أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية -كلية التربية - جامعة الملك سعود- المملكة العربية السعودية.

ملخص البحث:

يتناول البحث دراسة وترجمة مقال استشراقي لأحد الأطروحات الاستشراقية الجديدة، وهي إعادة قراءة الإسلام من خلال التصوف ؛ و تقديم الحنابلة أنهم صوفية يتبعون الحلاج.

كما يعرض البحث الأخطاء المنهجية والتاريخية في المقال من خلال القراءات الاستشراقية النقدية لنتائج أبحاث ماسينيون ومقدسي.

أما الترجمة فهي من اللغة الفرنسية الى اللغة العربية.

الكلمات الدالة: استشراق، حنابلة، تصوف، الإسلام، ماسينيون،مقدسي.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

موضوع البحث:

تحتل الدراسات الاستشراقية أهمية في العالم الغربي بما تحققه من مكاسب للجهات التي تدعمها سواء كانت دولاً أو مؤسسات[1]. كما تحظى هذه الدراسات باهتمام في الأوساط الأكاديمية والعلمية في العالم العربي والإسلامي، إذ تمكن الباحث العربي والمسلم من قراءة تصور الآخر عنه، وبالتالي تكوين دفاعات مقاومة وطرق مواجهة، ونفوذ وفق قراءة جادة للآخر فكرا وأهدافا لصياغة سبل تحدي ناجحة.

من هذه الدراسات الاستشراقية ما نشره المستشرق الأمريكي جورج مقدسي (George Makdisi)

بعنوان (SOUFISME ET HANBALISME DANS L›OEUVRE DE MASSIGNON)

وعليه كان هذا البحث بعنوان: (دراسة وترجمة مقال التصوف والحنابلة عند ماسينيون– لجورج مقدسي).

SOUFISME ET HANBALISME DANS L›OEUVRE DE MASSIGNON – George Makdisi.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في محورين:

الأول: ما يمثله الاستشراق الفرنسي وخاصة كتابات لويس ماسينيون (Louis Massignon) من تطور في التوجه الاستشراقي والتطلعات الاستشراقية الجديدة نحو إعادة ترتيب انتماءات الفرق الإسلامية، وصياغتها وفق منظور ورؤى فردية مقدمة لأهداف سياسية دولية، من هذه الرؤى تقديم صورة مشوهة للإسلام في صورة التصوف. تضمن المقال – موضوع البحث – أهم آراء ماسينيون حول الحنابلة

---

(١) انظر: حول الاستشراق الجديد، عبد الله الوهيبي، ٣٣– ٣٦.

والصوفية، تلك الآراء التي أوجدت جدلاً واسعاً في الوسط الاستشراقي حول مصداقية بحوث ماسينيون.

الثاني: مؤلفات ماسينيون صدرت باللغة الفرنسية، كما أن الذين نقلوا فكره أو نقدوه من المستشرقين كانوا من الناطقين باللغة الإنجليزية أو الفرنسية. ومنها هذا المقال – موضوع البحث – مما يجعل حاجز اللغة عثرة في طريق الباحث العربي.

حدود البحث:

١) الدراسة والترجمة ستكون لمقال SOUFISME ET HANBALISME DANS L›OEUVRE DE MASSIGNON للمستشرق الأمريكي جورج مقدسي، وهو بحث مشارك ضمن كتاب الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي الأستاذ لويس ماسينيون (القاهرة ١١-١٣ أكتوبر ١٩٨٣م) (د.ط) – القاهرة – مطبعة جامعة القاهرة – ١٩٨٤م. الصفحات من ٧٩ – ٨٥.

٢) دراسة المقال المترجم، وبيان غياب المصداقية والاحترافية العلمية، وفق تقييم ونقد المستشرقين والباحثين العرب لآراء ماسينيون ومقدسي.

٣) ترجمة المقال من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية.

أسئلة البحث:

١) هل للترجمة مكانة في البحث العلمي؟

٢) ما أهمية الترجمة في الدراسات الإسلامية؟

٣) ما الاستشراق الجديد؟

٤) هل يمكن الاستفادة من النقد الذاتي للاستشراق؟

٥) ما هي هوية الإسلام المطور في الدراسات الاستشراقية؟

أهداف البحث:

١) بيان مكانة الترجمة في البحث العلمي.

٢) الاهتمام بالترجمة في الدراسات الإسلامية.

٣) بيان منهج الاستشراق الجديد.

٤) تقديم نصوص من النقد الاستشراقي لأعمال استشراقية.

٥) عرض الأهداف الاستشراقية في دعمهم لما يسمى الإسلام المطور.

منهج البحث:

١) في دراسة المقال يتبع المنهج المعياري التحليلي وذلك باستعراض آراء النقاد حول أفكار المقال، يتم في ضوئه الحكم على قيمة المصداقية من الاحترافية العلمية لنتائج أعمال المستشرق.

٢) في الترجمة يتبع المنهج اللغوي، والذي يعتمد على التكافؤات اللغوية التي تقوم في الواقع أثناء ممارسة الترجمة.

إجراءات البحث:

١) مراعاة قواعد الترجمة، ومنهجها المتبع في البحوث والمقالات في التخصصات الإنسانية.

٢) مقابلة نصوص المقال بمقالات أخرى للمؤلف.

٣) جمع نصوص المستشرقين حول آراء ماسينيون ومقدسي في موضوع المقال.

٤) التقيد بإجراءات البحث العلمي في توثيق المراجع والمصادر والفهرسة.

٥) شرح المصطلحات الغربية.

٦) كتابة الأسماء غير العربية بالأحرف اللاتينية.

٧) الترجمة حسب الحاجة للأعلام الواردة في المقال المترجم، كذلك التعريف بالبلدان.

تصور البحث:

المقدمة وتحتوي موضوع البحث، ومشكلته، وحدوده، وأسئلته، وأهدافه، ومنهجه، وإجراءاته، وتصورُّه، وخطة البحث، والدراسات السابقة.

خطة البحث:

التمهيد: الترجمة ومكانتها في البحث العلمي.

المبحث الأول: الاستشراق الجديد، والتعريف بالمُستشرِقين.

المطلب الأول: الاستشراق الجديد.

المطلب الثاني: التعريف بالمُستشرِقين ماسينيون ومقدسي.

المبحث الثاني: دراسة المقال المترجم

المطلب الأول: أهمية المقال وخطورته.

المطلب الثاني: نقد المقال وفق المنهج التاريخي.

المطلب الثالث: ماسينيون ومقدسي في ميزان النقد.

المبحث الثالث: ترجمة المقال.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

المراجع.

الدراسات السابقة:

يتمثل هذا البحث في محورين: الأول الدراسة، والثاني الترجمة، في المحور الأول من الدراسات السابقة والمتخصصة، سواء من الكتاب العرب أو من غير العرب، دراسات تفاوتت في تناولها للموضوع، وأغلبها طرحت بغير اللغة العربية، من هذه الدراسات:

1- «The Hanabila and the Early Sufism», Melchert Cristopher, Arabica, Brill, Vol. 48, Issue 3, p. 352-367.

مقال باللغة الإنجليزية، يناقش فيه المؤلف ظهور التصوف والحنابلة، وهو يطرح العديد من التساؤلات حول نتائج المستشرقين، (هذه الدراسة أحد مراجع البحث).

2- «Christianity, Islam, and Hinduism in Louis Massignon›s Appropriation of Gandhi as Modern Saint», Krokus, Christian. Journal of Ecumenical Studies. 47:4, fall 2012. p. 525-540.

مقال باللغة الإنجليزية، يناقش تناول ماسينيون لشخصية غاندي، واعتباره أحد الأولياء من الديانات السماوية الثلاث، قدم الباحث فيه نقدا لمحاولات ماسينيون لربط غاندي بالإسلام والمسلمين من جهة، و بالحلاج من جهة أخرى، كما انتقده في جهله بالهندوسية وتعاليمها عامة وغاندي خاصة. (هذه الدراسة أحد مراجع البحث).

3- «The Hanbali School and Sufism», Makdisi, George. Universidae de Coimbra, Coimbra, Volume 46, Jan 1, 1970, p. 71-85.

مقال باللغة الإنجليزية، سعى الباحث فيه لتأكيد نتائج ماسينيون في التصوف، كما نقد الدراسات الاستشراقية القديمة. هذه الدراسة أحد مراجع البحث.

4- «The Hanbali School of Law in the light of Contemporary Western Studies» , AlMatroudi, Abdul-Hakim, Journal of Qur'ans studies, Edinburgh University press, Volume (8), Issue (2), 2008, p. 203-260.

مقال باللغة العربية، تناول الباحث فيه المذهب الحنبلي في الدراسات الاستشراقية، ولم يتعرض لموضوع التصوف، أو علاقة الحنابلة بالتصوف. (هذه الدراسة أحد مراجع البحث).

٥- من الدراسات السابقة رسالة دكتوراه بعنوان «موقف المستشرقين من الفرق، الصوفية»، للباحثة لطيفة بنت عبد العزيز المعيوف، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية(١٤٣٠هـ)، تناولت الباحثة فيه أسباب وآثار عناية المستشرقين بالتصوف والصوفية، وأبرز المستشرقين المعتنين بهذه الفرقة، إلا أن الدراسة لم تتطرق لموقف المستشرقين من الحنابلة، ولا علاقة التصوف بالحنابلة.

أما المحور الثاني: وهو الترجمة، فلم أقف على ترجمة للمقال من اللغة الفرنسية الى اللغة العربية.

التمهيد:

الترجمة ومكانتها في البحث العلمي

تُعد الحاجة أهم الدوافع للترجمة، إذ يترجم ما يدعو إليه احتياج المجتمع والأمة، وقد تكون الحاجة مادية؛ كحاجة الأمة إلى ما عند غيرها من علوم الطب والزراعة والصناعة، ونحوه، كما قد تكون الحاجة معنوية؛ كترجمة الأدب والفنون[1]. وإذا كانت قراءات الآخرين وكتاباتهم لواقعنا الإسلامي من دين وحضارة وتاريخ، وفق منظومة أفكار تُصاغ في قالب تيار فكري متوائم مع التصور الاستشراقي المغاير والمضاد لواقع وحقيقة الدين والحضارة والتاريخ الإسلامي، في خطاب فكري يكتب بلغة المستشرق الأم، تعد الحاجة إلى الترجمة ماسة للوقوف على الكم من الكتابات الاستشراقية والتي تبنى عليها سياسات تطلعية ونفوذ أجنبي في عالمنا.

(١) انظر: فن الترجمة، محمد عبد الغني محمد، ٨٥.

أولا: التعريف بالترجمة

الترجمة في اللغة: أصلها ترجم، التُّرْجُمان، والترَّجمَان؛ المفسر للسان، والترجمان بالضم والفتح هو الذي يترجم الكلام، أي ينقله من لغة إلى أخرى(١).

و في الاصطلاح «هي تأويل نص لغوي باستخدام لغة غير لغته»(٢). وهي «عملية تحويل النتاج الكلامي في إحدى اللغات، إلى نتاج كلامي في لغة أخرى مع المحافظة على جانب المضمون الثابت، أي على المعنى»(٣).

والترجمة تختلف عن التعريب الذي هو إبقاء اللفظة على أصلها اللغوي، والتعريب أقرب للمجال العلمي وأليق به، والترجمة مجالها الآداب وما إليها من شعر وخطابة ورسائل ومحاضرات، ومقالات أدبية وقصص وغيرها(٤). وليس المقصود بالترجمة هنا الحرفية، التي تترجم المفردات من اللغة الأصل إلى اللغة الهدف دون الأخذ بقوانين اللغة المنقول إليها، أو المحافظة على جانب المضمون وثبات المعنى، إذ هي ترجمة تمتلئ بالعثرات والصعوبات اللفظية وتخل بالمعنى ومقاصد المؤلف(٥).

يعد المنهج اللغوي في الترجمة من أفضل أنواعها ويكون بمقارنة الوحدات اللغوية على أساس وحدة المضمون الذي تعبر عنه هذه الوحدات، فمهمة المترجم ليست نقل العبارة الأجنبية إلى العربية، بل هناك ما هو أهم، وهو النفوذ إلى روح الكاتب وأن يفهم شخصيته(٦)، يقول الجاحظ في وصف الترجمان: «لا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواء وغاية»(٧). كما اشترط الجاحظ على المترجم أن لا يقتصر على الدراية باللغة الهدف فقط، وإنما يكون على علم بالموضوع

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور،١٢/ ٦٦.

(٢) التأويل ولغة الترجمة، عمر شيخ الشباب، ٩.

(٣) علم الترجمة النظري، أحمد مظفر الدين حكيم، ٤٩.

(٤) انظر: فن الترجمة، محمد عبد الغني حسن، ٣٠.

(٥) انظر: علم الترجمة النظري، أسعد مظفر الدين حكيم، ١٩١.

(٦) انظر: فن الترجمة، محمد عبد الغني حسن، ص ٣٥ وانظر: علم الترجمة النظري، الدكتور أسعد مظفر الدين حكيم، ٤٩.

(٧) الحيوان، عمر بن بحر الجاحظ، ٧٦.

الذي يترجمه(١).

ثانيا: مكانة الترجمة في البحث العلمي

المنهج اللغوي في الترجمة هو فهم المترجم اللغة، وكيفية استخدامها، إذ اللغويات التقابلية لدراسة الترجمة هي لغويات تطبيقية، بمعنى أنها تدرس التكافؤات اللغوية التي تقع في الواقع أثناء ممارسة الترجمة(٢).

وإذا كان علم الترجمة مرتبط بعلم مقارنة اللغات الذي يُعد أساساً نظرياً مباشرا له(٣)، تكون ممارسة الترجمة تطبيق معرفة المترجم على مسائل تتعلق بالتواصل بين الثقافات(٤)، وهو جهد يبذل من خلال إعادة كتابات وحدات اللغة، مع ثبات المعنى بين رموز وتجميعات عن رموز في اللغة المصدر (الأصل) وما يقابلها في اللغة الهدف(٥).

الأمر الذي يجعل من مهمة الترجمة صعبة تفوق التأليف ذلك أن المؤلف طليق بين معانيه، والمترجم أسير معاني غيره، مضطر إلى إيرادها كما هي، وعلى علاتها إذا لزم الأمانة في الترجمة – كما هو الواجب – وإلا فليس مترجما، بل هو مصنّف(٦).

والترجمة إعادة بناء حقيقية لمعاني اللفظ، إذ يبحث اللغوي المهتم بالترجمة بكيفية نقل المعاني من لغة إلى أخرى، وتفهم إعادة بناء المعنى على أنه شكل من أشكال الترميز اللغوية، وحسب هذه النظرية تكون الترجمة نشاط بحث وإعادة كتابة أساسا (٧).

ثالثا: أهمية الترجمة في الدراسات الإسلامية

تمثل البحوث والمقالات الاستشراقية حجر الزاوية في مجال الترجمة في الدراسات الإسلامية، فهي تقدم أغلب الأطروحات الفكرية للعالم الغربي حول الإسلام والمسلمين، وعليها تُبنى الأهداف السياسية والاقتصادية والدراسات الفلسفية والاجتماعية.

---

(١) انظر: الحيوان، للجاحظ، ٧٧.
(٢) الترجمة وعلوم النص، نيوبرت، و شريف، ٢٧.
(٣) انظر: علم الترجمة النظري، الدكتور أسعد مظفر الدين حكيم، ٤٨ .
(٤) انظر: الترجمة وعلوم النص، نيوبرت، و شريف، ٢٧.
(٥) انظر: المرجع السابق، ٢٨.
(٦) انظر: فن الترجمة، محمد عبد الغني حسن، ٢١.
(٧) انظر: الترجمة وعلوم النص، نيوبرت، و شريف، ٢٧.

وتظهر أهمية الترجمة في مجال الدراسات الإسلامية في اللغات الأجنبية غير الإنجليزية؛ خاصة الفرنسية والألمانية والروسية من مقالات معاصرة لم تترجم. فكتاب آلام الحلاج لماسينيون طبع في ثلاث مجلدات باللغة الفرنسية، ترجم إلى العربية في مجلد واحد، وكذلك مقالات جورج مقدسي عن الحنابلة وابن عقيل. كما أن مقالات المستشرق ملشرت لم تترجم، وهي مقالات بعضها مفيد في نقد الأطروحات والأبحاث الاستشراقية. وبشكل عام لا تحظى المقالات بالعناية بالترجمة كما هو الحال في الكتب، الأمر الذي يتطلب تكثيف الجهود في هذا المجال.

المبحث الأول

الاستشراق الجديد، والتعريف بالمُستشرِقَين

المطلب الأول

الاستشراق الجديد

تعني كلمة استشراق (Orientalism) في اللغة الإنجليزية «دراسة حضارة الشرق، لغاته، أديانه... و (Orientalist) متخصص في حضارة الشرق ولغاته»[1].

و الدراسات الاستشراقية في مجملها تستتبع أهداف دارسيها، فمنها ما كان للبحث العلمي المنصف، ومنها ما كان لمصالح سياسية احتلالية، وسيطرة اقتصادية وثقافية وفق دوافع عاطفية، وأيديولوجية، لدى المستشرق ذاته، أو جهازه الذي ينتمي إليه، بأحكام مقررة، وبأهداف واضح فيها سوء النية في الأغلب[2].

وفي نهاية القرن الماضي تعرض الاستشراق التقليدي إلى إعادة هيكلة، من خلال دراسات النقد الذاتي، كما أدى تغير التركيبة العرقية في مجال الاستشراق بانضمام أعضاء هيئة تدريس، وطلبة دراسات عليا من أصول شرق أوسطية، وشرقية بشكل عام، أدى إلى تحريك المركزية الغربية[3]. ومع ذلك وبالنظر في واقع الاستشراق الجديد؛

---

(١) Longman Modern English Dictionary. p. 788

(٢) انظر: الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندي، ١٤٨، وانظر: مقدمة في علم الاستغراب، د. حسن حنفي، ٢٤، وانظر: أزمة الاستشراق المعاصر، محمد خليفة، ١٩٣، وانظر: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، د. قاسم السامرائي، ١٠٧.

(٣) انظر: حول الاستشراق الجديد، عبد الله الوهيبي، ٤٣ – ٤٩.

فإن السمة الظاهرة فيه هي نفسها ما كانت عليه في بدايتها، إذ الاستشراق الجديد إنما هو عودة للاستشراق القديم(١). يقول الناقد الاستشراقي إدوارد سعيد عن المستشرق ماسينيون: «أفكاره ظلت تنتمي بشكل كامل إلى النزعة التقليدية الاستشراقية»(٢)، حتى العناصر الجديدة من الأصول العرقية الجديدة في الوسط الاستشراقي والتي كان من الممكن أن تغير نمطية الاستشراق التقليدي هذه العناصر ترجع في أصولها إلى اليهودية، أو النصرانية، أو من الفرق الخارجة عن الإسلام كالبهائية، والقاديانية، والدروز، ونحوها(٣).

وفي قراءة لواقع الاستشراق المعاصر، ومن خلال نموذجين؛ النموذج الأمريكي، والنموذج الفرنسي، الأول: ينطلق من السياسة الليبرالية، وأيدلوجيا العولمة، وبخلفية من فرضيات فلسفية، تجعل من نتائج أبحاثها – الفرضية – الاجتماعية، وفلسفة التاريخ؛ قاعدة حقيقية تعمل بها على عصرنة الإسلام من خلال القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية، للوصول إلى إسلام ديموقراطي وفق أجندة أمريكية، ذلك أن الإسلام الحقيقي يمثل أقوى التحديات التي تواجه المصالح والقيم الغربية في القراءة الاستشراقية والفلسفية(٤).

والنموذج الأمريكي يعمل من خلال نظام الحملات الصليبية القديمة وهو تعبئة الرأي العام وشحنه، فأطروحة صراع الحضارات لهنتنغتون (Samuel Huntington) في الأصل جاءت موجهة للقارئ الغربي العادي، وهي ذات نبرة تحذيرية وإنذارية تحذر من اقتراب انهيار الحضارة الغربية تحت وقع انبعاث الحضارات الأخرى، وخاصة الإسلامية (٥). وهو نموذج لا يقف عند حد التحذير وإنما يعمل وبنشاط إلى تغيير الإسلام وفق الرؤية الأمريكية، إذ يقوم على تصور الواقع الحقيقي للإسلام على أنه مادة رخوة بلا صفات أو ماهية، يعمل على تحويله إلى معارف محدودة، ومقبولة؛ مما

---

(١) Christian, Islam, Hinduism in Louis Massignon, C.S. Krokus. P.538.

(٢) الاستشراق، ٤١٦.

(٣) انظر: حول الاستشراق الجديد، عبد الله الوهيبي، ٤٣– ٤٩.

(٤) انظر: حول صراع الحضارات، حوارات ومقالات لصاموئيل هنتنغتون، محمد سعدي، ١٣٨.

(٥) انظر: المرجع السابق، ١٣– ١٤.

يسمح له باستيعابه وتمثله بالطريقة التي يريدها له[1]، و إقصاء كل من يعارض هذه الأجندة، يقول هنتنغتون: «إننا لا نتواصل إلا مع الأشخاص الذين نرغب في التواصل معهم، والذين يشاركوننا نفس المصالح، ونفس الثقافة»[2]. كما دعى هنتنغتون بالنظر في الصراعات الداخلية في العالم الإسلامي إلى «تدعيم الأنظمة المعتدلة، للقضاء على الأصولية الإسلامية» [3].

أما النموذج الفرنسي: فينطلق من ذات القاعدة في فلسفة التاريخ وتقسيم العالم إلى مراحل، مرحلة عمياء بدائية يمثلها الشرق، ومرحلة نضج واكتمال ويمثلها الغرب[4]. يقول إدوارد سعيد: «يوحي ماسينيون بأن جوهر الاختلاف بين الشرق والغرب هو الاختلاف بين الحداثة والتقاليد العريقة»[5]. هذا النموذج الفرنسي لا يتجاوز نمط الاستشراق القديم يقول سعيد: «نلاحظ إلحاح ماسينيون على التقسيم القديم، إلى آري، وسامي وهو الذي ورثه من القرن التاسع عشر»[6]. وهو يسعى إلى رسم صورة للإسلام مغايرة لحقيقته «اختصاص ماسينيون في الثقافة الإسلامية (التصوف المتطرف) وبحوثه في الحلاج كثيرة وغايته في ذلك التشكيك في الإسلام السلفي، كذلك المستشرق الفرنسي هنري كوربان(Henry Corbin)، اعتبر التصوف بديلا ذا قيمة[7]. ويقول سعيد: «لقد نجح ماسينيون في إعادة تشكيل صورة الإسلام إلى قبوله الخاص، والجهود التي كان يبذلها في سبيل تغييره حتى يكتسب الصورة التي يريدها له»[8]. و النموذج الفرنسي يعطي الأهمية والأولوية لكل ما هو ذهني وخيالي

(١) انظر: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، هنتنغتون، صاموئيل، ٢٧، وانظر: نهاية التاريخ، فوكوياما، فرانسيس، ١١، وانظر: الاستشراق، إدوارد سعيد، ٤١٦، وانظر: الاستشراق الأنجلوسكسوني، آمنة الجبلاوي، ١٧٣.

(٢) حول صراع الحضارات، حوارات ومقالات مختارة لصاموئيل هنتنغتون، محمد سعدي، ١٣٩.

(٣) انظر: فلسفة التاريخ عند هيغل ضمن الموسوعة الفلسفية المختصرة، إشراف الدكتور محمود زكي، ٤٠٥.

(٤) الاستشراق، ٤١٤.

(٥) انظر: المرجع السابق، ٤١٢.

(٦) طرح الخطاب العربي الصوفي، عبد العزيز شويط، ١٥٥– ١٥٦.

(٧) الاستشراق، ٤١٦.

(٨) انظر: الاستشراق معكوسا، الدكتور صادق العظم، ٤٣.

وانفعالي، وهو يصور تفاعل الغرب مع الشرق إلى مستوى متاع الروح اللطيف(١)، إذ يسود الاضطراب في كل ما سطره ماسينيون، والسائد في أبحاثه التخبط العلمي – إن جاز وصفه بالعلمي – والسبب في ذلك أنه يصدر من أجندة مسبقة الأهداف قامت عليها دروسه ومحاضراته ومؤلفاته.

بين النموذج الأمريكي والنموذج الفرنسي تقارب بيّن، وخاصة أن ماسينيون في سعيه الحثيث إنما يقدم إسلاما جديدا طيعا مرنا للأجندة الأمريكية والفرنسية فهو «يسعى إلى مد جسور من التواصل بين الكنيسة الكاثوليكية وبين الإسلام المطور، وتقديمه للفكر الغربي على أنه – أي الإسلام المطور – واحد من الأديان الإبراهيمية»(٢). أما الخدمة الكبرى التي قدمها ماسينيون لهذه الأجندة هو صناعة العديد من التلاميذ في أقطار العالم، والعديد من التلاميذ والأتباع الناطقين بالعربية، ومن المسلمين(٣). وهو الأمر الذي جعل الناقد الامريكي للاستشراق إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق يعرض عن دوره الناقد؛ ليجعل من ماسينيون بطلا استطاع أن يحقق الأجندة الأمريكية، يقول: «إذا جاز لي أن أتكلم عن وجود بطل في الكتاب الذي أناقشه، فإن المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون هو حائز هذا اللقب»(٤). هذه البطولة هي إنجاز المهمة الصعبة التي عجز عنها المستشرقون، وهي كما وصفها سعيد» هي تحقيق فهم داخلي حقيقي للروح الإسلامية، الشرقية ولدينها وثقافتها وعقليتها»(٥).

هذا التعظيم لماسينيون والذي يعلم إدوارد سعيد أنه لا يختلف عن أقرانه في حمل بضاعة الاستشراق التقليدية الفاسدة وبثها في كل كتاباته، في تشويهه للإسلام والطعن في أهل العلم وتسفيه المجتمع المسلم، في جهوده ومشاركاته الجيش الفرنسي المحتل، وفي مساعيه الأخيرة لثني أي محاولة مقاومة من الشعوب في مواجهة الجيش

(١) Christian, Islam, Hinduism in Louis Massignon, C.S. Krokus. P527.

(٢) انظر: السابق، ٥٢٧.

(٣) انظر: الخطاب العربي الصوفي، عبد العزيز شويط، ١٥٥.

(٤) الاستشراق، ٤١٥.

(٥) انظر: المرجع السابق، ٤١٥.

الفرنسي وفق فلسفة اللاعنف، ونبذ المقاومة[1].

المطلب الثاني

التعريف بالمستشرِقَين لويس ماسينيون وجورج مقدسي

1) لويس ماسينيون(Louis Massignon) من مواليد باريس، عرف كبار المستشرقين أمثال جولد تسيهر وآسين بلاثيوس، طلب للخدمة العسكرية والتحق بوزارة الخارجية الفرنسية عام (١٩١٩م) وأصبح تحت تصرفها بوصفه ضابطا بمكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين، وكان ضمن الجيش الذي دخل القدس عام (١٩١٧م)، تنقل في العالم الإسلامي وخاصة مصر والشمال الإفريقي، والعراق وبلاد فارس وفلسطين وسوريا. تقلد مناصب عدة في دوائر الاستشراق ومجلة العالم الإسلامي الاستشراقية، تربو أعمال ماسينيون على (٦٥٠) أثرا، تتراوح بين المؤلفات الكبرى والأبحاث والمقالات والنقد، وبسبب نزعته الفكرية المتطرفة كان لأبحاثه وكتاباته أصداء كثيرة بين المستشرقين بين مؤيد ومعارض[2].

2) جورج مقدسي (George Makdisi) مستشرق أمريكي، لبناني الأصل، وُلد في متشيجان (١٩٢٠م) تدرج في التعليم في جامعاتها، وخدم في الجيش الأمريكي في أوروبا (١٩٤٢ – ١٩٤٥م) حصل على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بفرنسا، عمل مساعد أستاذ دراسات الشرق الأدنى، ومحاضرا للغات السامية في جامعة هارفارد، وأستاذا للعربية فيها. وهو عضو الاتحاد الأمريكي لمعلمي العربية، والمعهد الأمريكي للدراسات الإسلامية، والجمعية الإسبانية

---

(١) على سبيل التفصيل في عناية الكُتاب الفرنسيين بمذهب اللاعنف تجاه المحتل، انظر: على خطى غاندي، كاترين إنغرام، ١٧– ٢٠، وانظر:
Christian, Islam, Hinduism in Louis Massignon, C.S. Krokus. P531.

(٢) انظر: موسوعة المستشرقين، الدكتور عبد الرحمن بدوي، ٥٢٩– ٥٣٥، وانظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، ١/ ٢٦٣، ٢٦٨. وانظر: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيدور نودلكه، رودي بارت، ٤٦– ٤٧. وانظر: الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي الأستاذ لويس ماسينيون، القاهرة، ١١–١٣/أكتوبر، ١٩٨٣م، وانظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور علي النشار، ٣/ ٢٤، ٢٥.

للمستشرقين، ولمقدسي عدد من المؤلفات والكتابات والمنشورات، يغلب عليها الدراسات المتعلقة بالاتجاه السني الحنبلي وشخصياته، بحثه (الإسلام الحنبلي) والذي طبع عام (١٩٨١م) يمثل عملا أكاديميا عن المذهب الحنبلي في الدراسات الاستشراقية، وفيه دراسة نقدية لأعمال استشراقية حول المذهب. تُعد مرحلة مقدسي بين المستشرقين ، وخاصة حول موضوع الحنابلة هي مرحلة تغيير المفاهيم، توفي عام (٢٠٠٧م)[١].

المبحث الثاني
دراسة المقال المترجم
المطلب الأول
أهمية المقال وخطورته

١) أهمية المقال:

قدم جورج مقدسي في هذا المقال تصورا لأعمال ماسينيون، من خلال صياغة واختزال فكره الاستشراقي؛ مما يوفر على الباحثين الجهد، إذ كتبت مؤلفات ماسينيون بالفرنسية وترجم بعضها إلى الإنجليزية، وأقل منه ما ترجم إلى العربية. كما يظهر المقال من خلال طرح المؤلف آراءه الخاصة، والتي تمثلت في المتابعة المطلقة لكل أطروحات ماسينيون وفرضياته، من جانب آخر مثّل المقال رؤية للنموذجين الاستشراقيين الأمريكي والفرنسي في آن واحد.

٢) خطورة المقال:

يأتي هذا المقال ويسبقه مؤلفات أخرى لماسينيون ومقدسي، وغيرهم من نفس التيار؛ دعوة صريحة إلى صناعة إسلام جديد ومطور، يحظى بالقبول في العالم الغربي إذ يتقارب معه دينيا ويتجاوب مع أطروحات الأجندة الغربية سواء سياسيا

---

(١) انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، ٣/١٨٦، وانظر: الحنبلية المبكرة في الدراسات الاستشراقية، الدكتور سعود السرحان، عدد ٣٥٢، ١٧/١٢/١٤٣٢هـ. وانظر:
The Hanbali School of Law in the light of Contemporary Western Studies, AlMatroudi, Abdul-Hakim, p. 203-260.

أو اقتصاديا أو ثقافيا، هذه الأجندة تعمل على إقصاء الإسلام الحقيقي والإبقاء على نموذج مهجن، ولم يكن من السهل إقصاء الإسلام إلا بإقصاء رموزه ؛ وإذا تعذر ذلك، فقد تفتقت أذهان المستشرقين عن هذه الفكرة وهي وصم الحنابلة – الذين هم أشد المذاهب مقاومة للصوفية– بأن التصوف إنما خرج من عباءة الحنابلة وإن إعادة قراءة مؤلفات رجالها تعطي الفرصة لإعادة صياغة هذا المذهب، ومن ثم هذا الدين بأكمله. قدم المقال من خلال الرؤية الاستشراقية التقليدية والمتمثلة في وضع الهدف وبناء الدراسة عليه، هذا النهج يتعامل مع مواد ووثائق «لا يستطيع أن يذهب إليه التوضيب المنطقي، والتوليف الموثق في إثبات عكس ما هو ثابت، حين يصر الباحث سلفا على فكرة يبحث لها عن أدلة تُصاغ في سياق يبدو مقنعا»[(١)]. هذه المهمة مستحيلة التطبيق على الإسلام أو رموزه، ومع ذلك ظهرت بقوة في كتابات ماسينيون ومقدسي، إذ كان المنطلق في التوليف والتلفيق عند ماسينيون ومقدسي هو الخلط بين معنى الزهد والتصوف، و ربط التصوف بالحنابلة من خلال وجود زهاد حنابلة وغير حنابلة، كذلك توظيف ورود أسماء بعض الصوفية في كتب تراجم الحنابلة، هذا الغلو و التطرف في السعي لإثبات عكس ما هو ثابت وحقيقي، أدى إلى جدل استشراقي غربي، حيث قدموا نقدا شديدا لهذا الطرح عند ماسينيون ومقدسي، تقول المستشرقة جاكلين تشابي (Jacqueline Chabbi) « ليس كل المتأملين[(٢)] الأوائل والزهاد يسمون صوفية، أو المساواة بين ما يسمى متأمل وصوفي القرن الثامن وما تلاه، ذلك كله مجرد ظن وشكوك»[(٣)].

كما ذهب كريستوفر ملشرت (Christopher Melchert) إلى وجوب التفريق بين

---

(١) إيلاف قريش، فكتور سحاب، ٤٢٦ .

(٢) لفظة (Mystic) إنجليزية تواجه في معناها غموضا، ففي موسوعة الأديان «أن من العسير أن يوضع تعريفا مفسرا وكافيا؛ ليشمل كل التجارب التي وصفت بأنها (Mystical)»، وهي تشير إلى «إيمان ذو إرشاد روحي، اتحاد مع الإله بطريقة التأمل والتبصر لا الحواس أو العقل». التصوف في العالم الإسلامي هو أحد أنواع هذا النمط من المعتقد. انظر :
Encyclopedia of Religion, 9/245، وانظر: Longman Modern English Dictionary, p. 736

(٣) The Hanabila and the early Sufism. p. 354

الزهد والتصوف «كان معروف من الزهاد والبغداديين الكبار، وكان زهده هو الذي جعله مقربا من أحمد، وبالرغم من ذلك لم ينقل أحمد عن معروف أي قول في كتابه الزهد»[1].

وقد استنكر كريستوفر ملشرت فكرة ماسينيون ومقدسي حول قبول الحنابلة ومتابعتهم للحلاج على شناعة بدعه، وإعراضهم عن سواه من الصوفية المعتدلين يقول: «طرح ماسينيون أن الحنابلة كانوا قريبين جدا من الصوفي الحلاج، وفي نفس الوقت لم يكونوا كذلك مع أشخاص أمثال عمر المكي المالكي المذهب، وعدد من المعاصرين له، بل إن مقدسي يذهب إلى أن الحنابلة في أصلهم صوفية»[2]. وهو الأمر الذي لم يستطع مقدسي إنكاره، ففي مقال آخر له يقول: «يعد الحنابلة، محافظين، فهم جادون عنيدون معارضون، بل متعصبون، ومقاومون – إلى النخاع كما علمنا – ومعارضون قبول الصوفية في دائرة السلفية» [3].

ومن خطورة المقال – المترجم – ما تضمنه من افتراءات خطيرة على الحنابلة منها:

١) حشد عدد من الأسماء، وذلك لتبرير هدف المستشرق، وهو قبول الحنابلة لغلاة الصوفية، فقد عرض المقال عددا من الأسماء منهم صوفية وليسوا حنابلة، ومنهم زهاد وليسوا صوفية، ومنهم حنابلة متصوفة، ومنهم حنابلة اتهموا بالبدع والتشيع شُهّر بهم؛ ليخرج مقدسي بنتيجة وضعها سلفا، وهي الحنابلة جميعهم صوفية حلاجية.

٢) عرض المقال نقد السلف للحلاج وبدعه وشركياته، وكأنه اختلاف فقهي؛ لا عقدي مخرج من الملة.

٣) ورد في المقال افتراءات وكذب على شيوخ وعلماء منهم شيخ الإسلام الهروي، يقول مقدسي: «هذا المتصوف الحنبلي الأخير كان يساند الحلاج علانية».

---

(١) انظر: The Hanabila and the early Sufism p.357

(٢) انظر: المرجع السابق p. 352

(٣) انظر: المرجع السابق p. 357.

٤) صنف المقال الحنابلة أنهم صوفية عدا ثلاثة رجال « إن من بين حوالي أربعة وعشرين حنبلياً؛ متورطون في القضية المشهورة للحلاج قبل وبعد وفاته، ثلاثة فقط كانوا ضده؛ وهؤلاء الثلاثة عاشوا في فترات من الزمن بعيدة جدا عن فترة الحلاج...اثنان منهم مشهوران، ابن الجوزي وابن تيمية، والثالث أقل شهرة أبو البقاء الأزجي».

وكما سبق، يمثل المقال صياغة فكرية للاستشراق الفرنسي الأمريكي وذلك من أجل تصوير الإسلام وفق رؤى تجعل منه مادة سهلة التشكيل، والحقيقة ما ذكرها إدوارد سعيد يقول: «لم يجهل المستشرقون المتقدمون الإسلام ولا مذاهبه، ولا فرقه، كما لم يجهل ذلك المتأخرون منهم، ولكنهم يستخدمون معرفتهم لدعم نمط من الطروحات السلطوية التي تكونت من قطع متفرقة لتشكل بها صورة، أو لوحة مرقمة»[١].

المطلب الثاني

نقد المقال وفق المنهج التاريخي

في الخطاب الاستشراقي الجديد يرى المستشرق نفسه وصيا على الحقيقة التاريخية وحاملا لها دون غيره[٢]. هذه الوصاية المفتعلة قديمة قدم الاستشراق، فقد تناول المستشرق جولدتسيهر(Goldziher Ignác) الحديث النبوي وفق وصايته الاستشراقية؛ وذلك بعدم التمييز بين العقائد والأدب، يحول الحديث إلى مادة أخبار، ونوادر وآداب، يتكلم على الحديث في حين هو يتكلم على الأدب، فيحتج بكتاب الأغاني على كتب السنة، من أجل أن يبدي رأيه ويعارض به قول الحفاظ[٣].

إن تزوير التاريخ مستحيل، أما القراءات المنحازة والمزيفة فهي ليست تاريخا، وإنما هي تزييف للوعي، وللأسف هذه القراءات المنحازة هي التي تنتشر بسهولة بين

(١) الاستشراق، ٤١٥.
(٢) انظر: الاستشراق الأنجلوسكسوني، آمنة الجبلاوي، ١٦٤.
(٣) انظر: مفهوم التاريخ، عبد الله العروي، ٢١٩، بتصرف.

عامة الناس[١].

إعادة قراءة الإسلام وفرقه ومذاهبه ساعدت المستشرق في تقديم قراءات مغلوطة، وبالتالي أبحاث ونتائج مزيفة، من أجل تزيف الوعي وتلوث الحقائق، ومن ذلك هذه القراءة الاستشراقية المزيفة عن شيخ الإسلام ابن تيمية، يقول المستشرق: «في كتاب الاستقامة قدم ابن تيمية قراءة عن عقيدتين منقولتين عن القشيري... تعرضت هذه الكتابات لنقد شديد عند بعض الباحثين؛ مما يؤدي إلى شرح احتمالية أن ابن تيمية ربما غير رأيه حول الحلاج مع مرور الوقت... المنهج ينادي إلى إعادة القراءة الجديدة لأثر الحلاج بين المؤلفين الحنابلة... وذلك من خلال المعلومات الإضافية التي أثمرت بجهود ماسينيون»[٢]، هذه القراءات عارضتها قراءات استشراقية نقدية، إذ وصف المستشرق ملشرت كريستوفر جهود ماسينيون بأنها «دون دليل وهي مجرد ظن»[٣].

ومن الطرق الاستشراقية الجديدة تزييف الواقعة التاريخية وقراءتها وفق أهداف ونتائج مسبقة، قرأ ماسينيون وتلميذه مقدسي حادثة الإمام ابن جرير الطبري مع الحنابلة[٤]، و أن سببها تأييد الطبري للحلاج، وقد نقض هذا القول المستشرق كريستوفر يقول: «مثلت الحنابلة مشكلة للطبري، فقد احتجزوه في داره... ذكر ماسينيون أن سبب غضب الحنابلة من الطبري هو رفضه الشغب الذي أثاروه على من أيد الحلاج... للأسف لا دليل على هذا الزعم ولا يوجد مصدر أصلي يسنده»[٥]. وفق هذه الآلية سعى ماسينيون و مقدسي لتقديم قراءات مزيفة لوقائع تاريخية،

---

(١) انظر: قراءة التاريخ، قاسم عبده قاسم، ٣١٩، بتصرف.

(٢) Review on Sufism and Theology, by Ahmet T. Karamustafa. P 641- 643.

(٣) The Hanabila and the early Sufism, p. 354.

(٤) سبب ثورة الحنابلة على الإمام الطبري أنه لم يذكر الإمام أحمد بن حنبل في كتابه اختلاف الفقهاء، وعلل ذلك بقوله: «ما رأيته روي عنه، ولا رأيت له أصحابا يعول عليهم». انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ٦/ ٢٤٥٠، و انظر: مقدمة المصحح لكتاب اختلاف الفقهاء للطبري، ص١٠. وقد علق الشيخ أبو زيد على هذه الحادثة فقال: «واضح أنه لا يريد نفي كون الإمام أحمد فقيها، وإنما يريد نفي كونه فقيها متبوعا». انظر: المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، بكر أبو زيد، ١/ ٣٦١-٣٦٨.

(٥) The Hanabila and the early Sufism. p. 367

وكانت المادة التاريخية وفق مصادر منها:

أولا: استخدام كتب التراجم

يتصرف المستشرق كالمؤرخ، يبحث عن مصادر أولية ليكوّن منها وثيقة تتناسب مع أغراضه، يستخدم نفس المادة التي يستخدمها المؤرخ: الأمثال، الأحاجي، الطقوس، العادات، الأساطير، العقائد، الأعمال الأدبية، والفنية، ويأتي على رأس هذه المصادر الاعترافات، والسير الذاتية، اختصارا يحول المستشرق المصدر الدال على عمل تاريخي إلى حلم ويؤوله على ذلك الأساس[١]. يقول إدوارد سعيد:« كان نطاق عمل ماسينيون لا يكاد يعرف الحدود، يبحث عن شواهد لفكره»[٢].

أما المنهج العام في استخدامهما كتب التراجم فهو يقوم على أمور منها:

١) ورود أسماء الصوفية في نصوص تراجم الحنابلة:

يتنكر المستشرق عند قراءة النص لمفهوم سبب السياق، فهو يبني على أسس البواعث الشخصية، ثم يقدم تحليلاته على أنها واحدة من التأويلات المسلمة، من الأمثلة على ذلك يقول مقدسي:« وجدت في ترجمة ابن قدامة رجلاً غير حنبلي في سلسلة الصوفية وهو شمس الدين الدينسوري في الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، والتي دلت على وجود تعاليم الدينسوري، أو تقديم تعاليمه لابن قدامة من خلال اثنين من حنابلة الصوفية»[٣]. و لا وجود لهذا الرجل في ترجمة ابن قدامة في الدرر[٤]. أما في مجال التصوف والحنابلة؛ لا يختلف مقدسي عن أستاذه ماسينيون يقول: «كان هناك سبعة حنابلة حضروا استلام ابن قدامة الخرقة مباشرة من شيخه الشهير الصوفي الحنبلي عبد القادر الجيلي»[٥] ولم يحدد أسماء هؤلاء السبعة، ولم يذكر مرجعه، ولم يوثق من أي مصدر أخذه سواء كان للحنابلة أم خصومهم أم من المستشرقين، وإنما أشار في المتن إلى وجود سلسلة الرجال – دون أن يذكرهم – وأن

---

(١) انظر: مفهوم التاريخ، العروي، عبد الله، ص ١٦٦، ١٦٧ بتصرف.

(٢) الاستشراق، ٤٠٧.

(٣) The Hanabila school and Sufism, p. 75

(٤) انظر: الدرر الكامنة، ابن حجر، ٣ / ٣٣١.

(٥) The Hanabila school and Sufism, p. 77

«مصدره مكتبة الظاهرية، بدمشق حيث ولد وتعلم ابن قدامة»[١].

وفي المقال المترجم لم يتردد مقدسي في سرد قائمة من أسماء الرجال، ووصفهم بالمتابعة للحلاج، خلط فيها بين أئمة المسلمين، وبين من عرف بصوفيته، دون تقديم أي دليل أو مصدر، إذ يرفض مفهوم الدليل، وينفي أن يكون له وجه في حقل دراسته.

من جانب آخر، عرض المستشرق كريستوفر في مقاله عددا من الرجال الصوفية الذين وردت أسماؤهم في كتب الحنابلة، وبين أسباب ورود هذه الأسماء من ذلك:

- «معروف البغدادي: ورد اسمه عندما ذكر معروف أول رؤية له لأحمد بن حنبل، الرواية من قبل معروف...كان معروف من الزهاد البغداديين بالرغم من ذلك لم ينقل أحمد عن معروف أي قول له في كتابه الزهد».
- «محمد بن أبي الورد: المنتسب للصوفية تلميذ سري السقطي... ورد ذكره في طبقات الخلال... إلا أن الأقوال المنقولة عنه كانت عن طريق السلمي، وهي أقوال في الزهد، وليست في التصوف».
- «بشر الحافي: كان معروفا لأوائل الحنابلة، ونقلت نصوص عنه في كتب الحنابلة في أواخر القرن الثامن مثل كتاب الورع المروذي... ومع ذلك ليس هناك وجود لبشر في طبقات ابن أبي يعلي»[٢].

ولقد وردت أسماء رجال في المقال – موضوع البحث – بيّن حالهم المستشرق هنري لاوست (Henri Laoust) – أستاذ مقدسي – منهم:

- «أحمد بن إبراهيم الواسطي: ينتمي إلى المدرسة الشافعية، انخرط في طائفة الشاذلية في الإسكندرية، وانتقل بعد ذلك إلى الحنبلية، وقد ظل على صلته بالصوفية»[٣].

كما بين لاووست في كتابه الخلافات في الإسلام، بقرب الأشاعرة لا الحنابلة من الصوفية «إن الأشعرية نشأت في تآخ مع الصوفية فبندار (٣٥٣هـ) وهو من تلاميذ

---

(١) The Hanabila school and Sufism, p. 75

(٢) The Hanabila and the early Sufism, p. 375- 359.

(٣) انظر: أثر ابن تيمية، هنري لاووست، ٣٥٥.

الأشعري تمذهب بمذهب الصوفي الشبلي، وكذلك الشأن بابن خفيف الشيرازي (٣٧١هـ) فقد كان ظلا للحلاج»[١].

يقول كريستوفر ملشرت:« وعلى كل الأحوال، الأقوال المنقولة عنهم – أي الصوفية – في مصنفات الحنابلة، كانت عن طريق السلمي، وهي أقوال في الزهد وليست في التصوف، ولم تكن ذات تعاليم وطقوس صوفية ذات أهمية... وأكثر من ذلك ؛ الأقوال المنقولة بطريقة أبي يحيى عن الخلال كانت كلها عن الأسئلة الفقهية المتعلقة بالماء الطاهر، هل يستخدم للوضوء؟»[٢].

٢) توظيف ورود المصطلح:

يقول مقدسي: «وجود مصطلحات مثل (زهد – صوفي) في طبقات ابن رجب، واعترافهم بوجود أشخاص يوصفون بالصوفي والزاهد، يعطي دليلا على وجود هذا الفكر في المدرسة الحنبلية»[٣]. بمجرد ورود مثل هذه الألفاظ أو الإشارة للتصوف في مؤلفات أهل السنة والحنابلة خاصة يؤدي إلى نتيجة مسلمة عند المستشرق وهي قبول الحنابلة التصوف واعتناقهم له.

ومع وجود هذه الانحرافات البحثية؛ فقد قابلها نقد استشراقي، من الأمثلة على الانحرافات البحثية هذه القراءة الاستشراقية «المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي، وفي آخر حياته يعترف بتفوق النهج الصوفي في المعرفة على النهج الكلامي»[٤] نقد هذه القراءة أحد المستشرقين فقال: « ليس هناك دليل على أن الرازي تبنى الطريقة الصوفية، على عكس ذلك التحول الكامل للغزالي... لقد كانت مجرد إيماءة موافقة نحو التصوف»[٥]. إن هذا النمط الاستشراقي في إعادة قراءة الحدث، أو المصطلح وتوظيفه هو مرتكزهم «في تزوير التاريخ، ولا يعني ذلك تزوير الأحداث، وإنما هو قراءة

---

(١) الخلافات في الإسلام، لاووست، هنري، ترجمة المنصف الشنوفي، ص ٢٠٣.

(٢) The Hanabila and the early Sufism. p. 357

(٣) The Hanbalia school and Sufism, p. 74

(٤) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٥) Review on Sufism and Theology, by Ahmet T. Karamustafa, p. 641-643.

منحازة لهذه الأحداث تركز على بعضها وتهمل بعضها الآخر»[1].

ثانيا: إعادة قراءة الفرق والملل.

أحد أنماط الكتابة الاستشراقية، البحث عن قواسم مشتركة بين الفرق في الدين الواحد من ناحية، وبين الملل من ناحية أخرى، الأمر الذي يبين الاهتمام بإزالة الفروق وبالتالي توحيدها.

لقد طالب بذلك هنري لاووست في كتابه الخلافات في الإسلام يقول «الضرورة الأكيدة في عصر تكافل مطرد أن تتوطد علائق التفاهم والتآخي بين الديانات الكبرى والأسر الروحية التي تتركب فيها»[2].

لقد كانت قراءة ماسينيون ومقدسي للفرق الإسلامية لغرض إزالة الفروق بينها، وهو الأمر الذي تنبه له المستشرق كريستوفر حول أهمية التمييز بين الفرق عند قراءتها وأن وجود التشابه لا يعني الاندماج، يقول: «إن ما تتميز به بعض الصوفية من سمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكن مقصورا عليهم، كما ذهبت إليه أبحاث المستشرقين...، بل إن المعتزلة قد جعلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد أصولهم الخمسة»[3]. كما بين الاختلاف بين الحنابلة والصوفية في الاعتقاد والأخلاق «التزم الحنابلة بأخلاق وعقائد صارمة في حين كان لدى الصوفية تراخ أخلاقي في مسائل الكشف الصوفي»[4].

ومن مراوغة مقدسي التاريخية في قراءة الفرق الإسلامية زعمه «أن ابن الجوزي، وابن تيمية، وابن عقيل لم يتهموا التصوف ذاته، وإنما التجارب والتعاليم والممارسات التي صنفت على أنها بدع، وغير متفقة مع النصوص الدينية»[5]، وهو بذلك يتجاهل معنى البدعة، وأن التصوف إذا جرد من البدع خرج عن رسمه واسمه.

من جانب آخر نجد مقدسي يحث في أحد مقالاته بوجوب التفريق بين العقائد

(١) قراءة التاريخ، قاسم عبده قاسم، ٣٠١.

(٢) الخلافات في الإسلام، هنري لاووست، تقديم المنصف الشنوفي، ١٩٧.

(٣) The Hanabila and the early Sufism, p. 375-359.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٥٢.

(٥) The Hanbalia school and Sufism, p. 88

والفقه، فهو يؤكد في بحثه (الإسلام الحنبلي ١٩٨١م) «فإننا يجب أن نتجنب الإغراء بأن نخلط الحركات العقدية بالمدارس الفقهية»[١]، وهي الحقيقة التي آثر مقدسي أن يصرف النظر عنها وهي وجوب التفريق بين المعتقد والفقه، فقد كان نظر الفقهاء للصوفية أنهم قوم ضلال لإهمالهم الأحكام الشرعية، واستمر الحال كذلك حتى دخل عدد من الفقهاء من مختلف المذاهب في جملة التصوف، ومن هؤلاء الجنيد الذي درس الفقه على مذهب الإمام أبي ثور، والشيخ عبد القادر الجيلاني الذي درس الفقه على المذهب الحنبلي، والغزالي الذي درس الفقه على مذهب الإمام الشافعي[٢]، بل إن الشيخ عبد القادر الجيلاني كان أتباعه من كل المذاهب الأربعة[٣].

والأمر يمتد عند ماسينيون الى الدعوة لإزالة الفروق بين الديانات السماوية والوضعية يقول المستشرق كروكوس (Krokus) « يجب أن نتذكر بالنسبة لماسينيون أن الغاية التوحيد بين أناس مختلفين، حتى وإن تعارضوا، هذا ما كانت عليه حال الحلاج»[٤]، وقال المستشرق جب: « من الصعب وضع خط فاصل بين دقته العلمية وبين اتجاهاته الشخصية، وحماسته الذاتية، فقد رفع الحلاج إلى حد نصرنته»[٥].

كما اعتنى في أواخر حياته بغاندي، إذ كان تتبع وحدة الأديان غايته، يقول المستشرق كروكس «لم يقدم ماسينيون أدنى تعليق على كتابات غاندي، ومع ذلك ادعى ماسينيون القدرة على الإلمام بمصطلحات غاندي، بالرغم من أنه التقاه مرتين فقط»[٦]، وعاب عليه ذلك التعسف في نتائجه «كان المتوقع دراسة عميقة وتاريخية لبناء

---

(١) انظر: The Hanbali School of Law in the light of Contemporary Western Studies», AlMatroudi, Abdul-Hakim, p. 203-260.

(٢) انظر: موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية، د. أحمد بناني، ٩٧.

(٣)انظر: الطريقة القادرية وأعلامها، د. محمد درنيقة، ١١٣– ٣٥٧.

(٤) Christianity, Islam and Hinduism in Massiginon, C.S. Krokus, p. 532
وانظر: The Catholic Muslim , the conversion of Louis Massignon, Ryan. Patrick, p. 15-18.

(٥) المستشرق لويس ماسينيون، ما له وما عليه، عبد الرازق الأصفر، ١٥٨– ١٩٤.

(٦) Christianity, Islam and Hinduism in Massiginon, C.S. Krokus, p. 528

تفاصيل حياة غاندي، هذا مع إن كان فعلا قرأ ماسينيون نصوص غاندي»[١].

وبيّن كروكس حقيقة هذا الاهتمام بقوله: «لقد كان منجذبا لغاندي ليس من جهة عقيدته، وإنما من جانب دعوته لوحدة الأديان، ونبذ العنف... سعى ماسينيون للتقريب بين الحلاج وغاندي، واعتبار الاثنين شهداء الحق والحقيقة، متزلفا التقريب بين الإسلام والهندوسية وجعل الهندوسية أحد الأديان السماوية »[٢].

إن الدعوة لنبذ العنف، ووحدة الأديان هو الباب الأسهل للسيطرة على الشعوب ودفعها للامتناع عن المقاومة وقبول المحتل، وهو الهدف الذي بدأ به ماسينيون عمله الاستشراقي والعسكري.

المطلب الثالث

ماسينيون ومقدسي في ميزان النقد

وصف إدوارد سعيد عمل المستشرق بشكل عام بأنه « الذي يعمل على التشويه»[٣]. أما عن أعمال ماسينيون فيقول: «إن المقالات التي وضعها ماسينيون والصور التمثيلية للشرق لديه، كان لها تأثيرها المباشر على مستوى واحد على الأقل في العاملين بمهنة الاستشراق، وإن لم تنج (صحتها) العلمية من الطعن فيها»[٤].

وصف إدوارد سعيد هذه الاتجاهات بأنها «مظهر التأملات النابعة من مزاج شخصي متقلب»[٥]، هذا المزاج دفعه للبحث عن عقائد استهوته؛ بصرف النظر عن مصداقيتها[٦]. وفي مواضيع أبحاثه انتقده المستشرق دنيز ماسون (D. Masson)، و جاك بيرك (J. Berque) في استنتاجاته المتعلقة بفاطمة (رضي الله عنها)، وسلمان ﷺ، وأهل الكهف [٧].

(١)المرجع السابق٥٢٨ .p

(٢) المرجع السابق ٥٣٥ .p

(٣) الاستشراق، ٤٢٠.

(٤) المرجع السابق، ٤٢١.

(٥) الاستشراق، ٤١٠.

(٦) The Catholic Muslim», the conversion of Louis Massignon, Ryan. Patrick.p.15-18

(٧) ماسينيون، ما له وما عليه، عبد الرازق الأصفر، ١٩٤.

ويقول أحد الباحثين العرب بعد حضوره لمحاضرات ماسينيون في باريس: « إن محاضراته خليط من التهويم والافتعال دون أي مصدر أو دليل»، ويقول: « كان فيما ذكره أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ كانت بعين واحدة، ولا أعلم من أين أتي بذلك، ولم أر من تتبع هذا الأمر من المصادر»(١). أما عمله الضخم عن الحلاج، فهو كما وصفه إدوارد سعيد «تصوير الحلاج دون مبالغة هو تجسيم قيم المذهب الرئيسي للعقيدة الإسلامية، وهو المذهب الذي ما وصفه ماسينيون أساسا إلا للتحايل عليه، والدوران حوله من خلال الحلاج»(٢).

وقد وثق المؤرخ العراقي عباس العزاوي محاولات ماسينيون للدوران حول حقيقة الحلاج، كما بيّن ومن خلال لقائه بالمستشرق في بغداد أن ماسينيون أنكر نسبة الأقوال الشنيعة للحلاج من خلال كتابه الطواسين، ولم يبرهن على ذلك الإنكار، وإنما برر أقوال الحلاج أنها من باب الإلهام(٣). كما انتقده المستشرق ماريجان مول (Marijan Molé) في الأصول الإسلامية للتصوف، وربطه بالحنابلة « لماذا كان الحنابلة والذين نهلوا من نفس المصدر الذي أخذ منه الصوفية كما يعتقد ماسينيون؛ لماذا اتخذ الحنابلة اتجاها مغايرا»(٤). ونقده ملشرت في عدم التفريق بين الزهد والتصوف: « التصوف كان موجودا ومعروفا أيام أحمد بن حنبل... في خرسان؛ الصوفية كما سمت نفسها نافست الحركة الزهدية المحلية وهي الكرامية»(٥).

واستدل على مقاومة ورفض الحنابلة للصوفية بقوله: «كتاب الحث على التجارة والصناعة لأبي بكر الخلال تضمن جزءاً لذم الصوفية، ويبدو أنه كان موجها في صلبه نحو ذم الصوفية»(٦).

---

(١) طرح الخطاب العربي الصوفي، عبد العزيز شويط، ١٥٥.
(٢) الاستشراق، ٤١٨.
(٣) انظر: مخابرات ومراجعات علمية في التصوف بين المستشرقين ماسينيون وريتر، والمؤرخ العراقي عباس العزاوي، ٥٧– ٦٢.
(٤) The Hanbalia school and Sufism, Makdisi, p. 75
(٥) The Hanbalia school and Sufism, p. 364
(٦) المرجع السابق p. ٣٦٧

وفي دراسته لغاندي(Gandhi), نقده كل من كريستيان دسترمو Christian) (Destremau وجان مونسيلون (Jean Moncelon) «إن من المفاجأة سعي ماسينيون لتقديم وحدة الأديان للخطاب السياسي، قدم ذلك من خلال شخصية لا تنتمي للديانات السماوية الثلاث... كيف أمكن ماسينيون التوفيق بين عقيدة غاندي الهندوسية وإدراجه ضمن الأولياء»(١). يقول المستشرق كروكوس: «إنه من المشكوك فيه أن يقبل علماء الهندوسية تقديم ماسينيون لعقائد وزهد الهندوس متمثلة في غاندي، كما ورد أقلها أنها لا تشير إلى أي مرجع أو مصدر»(٢).

أما مقدسي؛ ففي مجال التاريخ تعرض للنقد على أبحاثه ونتائجها إذ يتجاوز المنهج التاريخي إلى المنهج الأنثروبولوجي(٣) في المواضيع المتعلقة بالتاريخ وتسلسل أحداثه؛ مما أدى إلى سقوطه في أخطاء تاريخية(٤). وفي دراسته للحنابلة تجاهل التطور الذي مر به المذهب، ونمو تيارات مختلفة فيه(٥)، وفي تحقيقه لكتاب الفنون لابن عقيل، كتب الدكتور إحسان عباس في مقال له: «أشد ما أخشاه أن يترجم هذا النص وهو على هذا الحال إلى لغة أجنبية فتكون الترجمة مدعاة إلى تشوية فكر ابن عقيل، ومطية للاستنتاجات الخاطئة»(٦).

وبقدر ما وجه مقدسي النقد لأبحاث جولد تسيهر(٧)، وعتب على متابعيه قبول

---

(١) Christianity, Islam and Hinduism in Massiginon, p. 535(92)

(٢) المرجع السابق p. ٥٣٧

(٣) علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره، وعاداته، ومعتقداته، انظر: المورد، منير بعلبكي، ٥٢.

(٤) انظر: النقد الموجه له في مقال نظرات حول ملاحظات الدكتور مقدسي عن الحلة وبني زيد، د. جاسم الدوري، ١٧٧– ١٩٨.

(٥) انظر: الحنبلية المبكرة في الدراسات الاستشراقية، د. سعود السرحان، عدد ٣٥٢، ١٧/١٢/١٤٣٢هـ.

(٦) مقال «كتاب الفنون لأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي، حققه وقدم له جورج مقدسي»، ٥٢٥.

(٧) ذلك لما ورد في بعض مؤلفات جولدتسيهر كقوله عن التصوف: إنه «مستمد من فكرة الرهبنة المسيحية... وحاكى هولاء الزهاد المسلمون وعبادهم، نساك النصارى، ورهبانهم». انظر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ١٣٥–١٣٦. وفي موقف الحنابلة من الصوفية وبدعهم، قول جولدتسيهر: « ظلت تلك البدع غريبة دخيلة في نظر الحنابلة ذوي الحماسة الروحية البالغة»، المرجع السابق، ٢٣٥.

نتائج أبحاثه دون الوقوف على مصادر تثبت تلك المزاعم، فيقول «كانت لدى جولد تسيهر نقطة مظلمة عن المدرسة الحنبلية، نقطة عمياء نقلها عن مصادر خصوم الحنابلة وبالتالي أدرج هذا الرأي في الإرث الذي ورثناه عنه»[(١)] وهو تغافل عن اعتماد ماسينيون على مؤلفات جولدتسير[(٢)] من جهة، وتناقض في المنهج ففي بحث أخر يبرر مقدسي قبول أفكار ماسينيون دون التثبت، أوتمحيص المصادر، و التحقق، بل يجعل مقدسي آراء ماسينيون مصدرا موثقا يستند عليه في نتائجه عن الحنابلة والتصوف يقول «استنتاجاتي مؤسسة لتؤيد الأصول الإسلامية للتصوف كما بين لويس ماسينيون» وفي موضع آخر يقول «إذ وكلي رضى أضفت اسم ابن قدامة لقائمة الحنابلة بإرث من ماسينيون الذي فضل إضافته للحلاج»[(٣)].

المبحث الثالث

ترجمة المقال

نص الترجمة: التصوف والحنبلية في تأليف ماسينيون.

لما طلب مني المشاركة في الاحتفال بذكرى ميلاد لويس ماسينيون، أول ما فكرت فيه كان ذلك اليوم الذي التقيت به في بيته في شارع السيد، رقم ٢١ بالدائرة السابعة بباريس حيث استقبلني بعد ترتيب موعد من قبل صديقه جاك مارتين (Jacques Maritain) الذي درسني الفلسفة الأخلاقية، كان ذلك في خريف سنة(١٩٥٠م) لما قدمت إلى باريس للعمل في إطار الدكتوراه، في كلية فرنسا[(٤)]، وخلال فترة دراستي في باريس، وما تلاها من السنوات التي كنت أقوم فيها بالبحوث، كنت مستفيدا من إشرافه، إذ استقبلني في بيته، وجعل كتبه تحت تصرفي، وبسبب إشرافه تغير تصوري

(١) المرجع السابق، ٧٥ – ٧٢ .p

(٢) انظر: Essay on origins of the technical language of Islamic Mysticism– Louis Massignon– p 34،57،97،99،103، 113.

(٣) المرجع السابق، ٧٢ .p

(٤) كلية فرنسا (College France) أنشأها الملك فرانسوا الأول عام (١٥٣٠م)، وأعد فيها كرسيين للعبرية واليونانية، ثم أضاف إليها الملك هنري الثالث كرسيا للعربية عام (١٥٨٧م). انظر: المستشرقون: ١/ ١٣٩.

للإسلام بصفة هائلة.

بالنسبة لماسينيون، لم يكن الإسلام موضوع دراسة فقط؛ بل كان ديانة وحضارة يتعاطف معهما، إنه من المستحيل عدم التأثر بماسينيون، ليس بصفته عالم فقط، بل كذلك إنسان، والقليل الذي أساهم به في فهم الإسلام سواء من جهة تاريخ ديانة، أو من جهة حضارة في مرحلتها العادية، كان بفضل إشرافه على دراستي، فالفضل يرجع له في اختيار موضوع رسالتي في جامعة السربون[1]، حيث إنه لما علم أنني مهتم بدراسة مدرسة الفكر الحنبلي اقترح علي دراسة حياة وفكر ابن عقيل. في نظري إن الذي يميز لويس ماسنيون عن سابقيه هو أننا مع ماسينيون نرى لأول مرة صورة جديدة عن الإسلام، فإذا كانت الدراسات الإسلامية قد اتخذت مظهراً علميا للغاية، بعد الدراسات الأساسية لاجنيس جولدتسيهر، وسنوك هرجرونجه[2]، فإنّا مع لويس ماسينيون أصبحنا نرى صورة للإسلام ؛ لقد أصبح الإسلام يتجسد.

أردت في هذه الصبيحة أن أعالج بصفة وجيزة موضوع الحنبلية وعلاقتها بصوفية الحلاج، أريد أن أذكر بعض العقبات التي وجدها ماسينيون في طريقه لمّا وجّه اهتمامه لدراسة الصوفية، إذ لم يكن عليه مواجهة نقص الوثائق المطبوعة فقط، وهذا ما يمثل حتى في يومنا هذا عائق لدراسات مجدية حول الحضارة الإسلامية، بل كذلك

(١) جامعة السربون،(Sorbonne) (١٢٥٧م) بدأت بهبة القس دي سوربون كاهن القديس لويس، ضمها نابليون إلى جامعة باريس عام (١٨٠٨م) عني معهد الآداب فيها بتاريخ الفن الإسلامي المغربي، وتاريخ الشعوب الشرقية، ثم ألحق بمعهد الآداب هذا معهد الدراسات الإسلامية. انظر: المستشرقون: ١/ ١٤٠.

(٢) من الأهمية الإشارة لمكانة المستشرقين: جولدتسيهر (Goldziher) (١٨٥٠م–١٩٢١م)، اشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام، وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكرية، فعد من أعلام المستشرقين، واعترف له عظماؤهم بطول الباع، تقلد العديد من المناصب في الجامعات الغربية، والمجامع العلمية، كتب مقالات عديدة في المجلات الآسيوية والغربية، بلغات متعددة منها العربية، انظر: المستشرقون ٣/ ٤٠، ٤١. سنوك هرجرونجه (Snuock-Hurgrnje) أقام في جاوة ١٧سنة في خدمة الدولة، وفي (١٨٨٤م) سكن مكة المكرمة لمدة خمسة أشهر متسميا بعبد الغفار، عُدّ عميد اللغة العربية في جامعة ليدن خلفا لجولدتسيهر، وهو في طليعة المستشرقين في دراسات الفقه الإسلامي، والأصول، والحديث والتفسير، في أوروبا. انظر: المستشرقون٢/ ٣١٥، ٣١٦.

مواجهة بعض الأفكار المتعلقة بالصوفية بصفة عامة، وعلاقتهما بمدرسة ذات فكر إسلامي متهم، وغير مفهوم.

بداية كان يُظن أن الصوفية دخيلة على الإسلام – أشبه بجسم غريب – فهي في نزاع مع الشريعة الإسلامية، مرفوضة من السلفية، بل كان يظن أن السلفية من أهل الحديث خاصة الحنابلة؛ معادين للصوفية. المهمة الأولى لماسينيون هي أن يوضح أن الصوفية ليست بغريبة عن الإسلام، بل هي نابعة من هذه الفئة الإسلامية الأعمق إسلاما والتي تسمى بأهل الحديث.

كان العلماء قبل ماسينيون يريدون تفسير كيف أن الإسلام في النهاية توافق مع الصوفية، ففكروا في إيجاد الحل عند الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين، وبالنسبة لهم يعتبر الغزالي عامل المصالحة. هذا التفسير جعل جميع كبار الصوفية موضع ريبة بسبب غموضهم من جهة، ومن جهة أخرى رفض السلفيين لهم. إن مثل هذا التفسير لم يكن موجها للحلاج وحده فقط، بل كذلك جمعٌ من الصوفية يعدون من كبار علمائها، من بين هؤلاء أبو طالب المكي، المحدث الصوفي المتوفى في سنة (٣٨٦هـ – ٩٧٨م) قبل ميلاد الغزالي بكثير ومن مؤلفاته قوت القلوب، والذي يمثل الجزء الأكبر من كتاب إحياء علوم الدين، إذن هذا الخطأ يجب أن يصحح، وقد قدم ماسينيون عملاً هائلاً لمواجهة هذا الخطأ الهائل، وذلك ببيان أن نشوء التصوف كان مستوحى من القرآن، وهو مشتق منه. وهناك مشكلة أخرى هي في حد ذاتها مهمة ومحيرة تماما كالأولى، وهي العلاقة بين التصوف والحلاج من جهة، وعلاقة الحلاج الصوفي بالمدرسة الحنبلية من جهة أخرى؛ ولذا كان على ماسينيون معالجة موضوع الحنابلة من جهة عامل التوسط بينهما (التصوف والمدرسة الحنبلية). عامل التوسط هذا هو أنه في فترة حياة الحلاج وخلال قرنين بعد وفاته، كان هناك تواجد مستمر للحضور الصوفي والحلاجي بين السلفيين من أهل الحديث، وخاصة أعضاء من المدرسة الحنبلية؛ ممن قاموا بتوثيق حياة الحلاج و تصوفه، وأن جزءً من هذه السيرة كان من إنجاز الشاب الحنبلي ابن عقيل، إضافة إلى تأليف آخر قام به ابن عقيل، و أشير إليه من قبل هذه المدرسة، وهو كتاب عن الحلاج، وهناك مؤلَّفان عن الحلاج لم نحصل عليهما بعد،

وهما من إنجاز الحنبليين، ابن عقيل، وابن الغزال.

منذ أن اهتم ماسينيون سنة (١٩٠٧م) بدراسة الحلاج تغيرت أفكارنا كثيرا تجاه المدرسة الحنبلية، ولكن لنعتبر للحظة الصورة الحنبلية كما يراها المستشرقون (Islamisant)[١]. قبل نشر ماسينيون كتاب آلام الحلاج، كان ينظر إلى الحنبلية على أنها مدرسة ضئيلة لا قيمة لها، تتمثل في عدد قليل من الأعضاء، رجعيين في أفكارهم، مجادلين في علاقاتهم مع أعضاء المدارس الأخرى، وليس لتأثيرهم في مجرى الأحداث – غير المتكافئ مع عددهم وموقعهم – قيمة تذكر، اذ لا يتجاوز هذا التأثير أكثر من إثارة امتعاض وغضب المستشرقين، هذه الصورة التصقت بهم إلى يومنا هذا، بالتالي وصفوا من قبل المستشرقين بنعوت لا تمدحهم كثيرا، من ذلك يقال عنهم: اللاهوتيين، المتزمتين، المحدودين، المحافظين،المتطرفين، ولقبوا بالمشبهة، أو المجسمة، المتشددين، غير المتسامحين خاصة مع الصوفية، هذا الوصف الأخير خاصة هو الذي أثار بدون شك اهتمام ماسينيون ولفت انتباهه. إذ كيف يفسر أن مدرسة حنبلية مضادة للصوفية أعضاؤها أخلاء للحلاج خلال حياته، مبلغين عنه، وكتّاب سيرته بعد وفاته؟ هذا تصوف حنبلي، فكيف يفسر ما هو موجود في دراسات المستشرقين، وما هو موجود في المصادر المحفوظة والمطبوعة.

أريد هنا أن أقدم بصفة وجيزة بعض النتائج التي وصل إليها ماسينيون فيما يخص العلاقة بين الحلاج والحنبلية، سأقتصر على الطبعة الثانية «آلام الحلاج» التي نشرت بعد وفاته في سنة (١٩٧٥م) بفضل وفاء زوجته، وأبنائه، وزملائه، وأصدقائه هنري لووست، ولويس جارديه(Louis Gardet). إن الطبعة الأصلية والتي كانت على شكل مجلدين في عام(١٩٢٢م)، هي موجودة الآن على شكل أربع مجلدات؛ لأن ماسينيون كان لا ينقطع عن جمع أي معلومة جديدة عن الحلاج، فكان يجلس في

---

(١) (Islamisant) كلمة فرنسية تقابلها (Islamist) الإنجليزية تعني متخصص في الإسلاميات – انظر: Merriam-Webster›s Collegiate Dictionary- p.61 – استخدمت هذه اللفظة بدلا عن المستشرق، للتملص من وسم الاسم، والذي أصبح منفراً حتى عند المستشرقين أنفسهم. انظر: الدراسات العربية والإسلامية، رودي بارت، ص٩.

مكتبه ليضع إضافات مكتوبة باليد أو بالآلة الكاتبة، ما بين أوراق الكتاب كلما كان هناك شيء يريد إضافته.

الجدير بالذكر أن من بين حوالي أربعة وعشرين حنبلياً تلبسوا في القضية المشهورة للحلاج، قبل وبعد وفاته، ثلاثة فقط كانوا ضده ؛ وهؤلاء الثلاثة عاشوا في فترات من الزمن بعيدة جدا عن فترة الحلاج، بل في زمن بعيد جدا بعد وفاة الحلاج، اثنان توفيا في القرن السادس الهجري (الثاني عشر ميلادي)، والثالث في بداية القرن الثامن الهجري (الرابع عشر ميلادي)، اثنان منهم مشهوران، ابن الجوزي' وابن تيمية، والثالث أقل شهرة أبو البقاء الأزجي. بالنسبة لمسألة الحنبلية، فإن العوامل التاريخية ذات أهمية، فالحلاج ذو جذور عميقة في الإسلام السلفي، إذ ولد، ونشأ، ودرس، في وسط سلفي صارم، والأشخاص المحيطون به في مسقط رأسه؛ هم من أعضاء هذه المجموعة السلفية الصارمة، تلقى تكوينه الأول في واسط، حيث إن الأغلبية فيها من العرب. كانت كما قال ماسينيون سنية وحنبلية متشددة، فيها مدرسة الحديث في واسط الحنبلية، وهناك في ذلك الوسط العربي، تلقى الحلاج تربيته منذ السنوات الأولى لتعليمه، إلى السادسة عشر من عمره، ثم غادر واسط لدراسة التصوف تحت إشراف سهل التستري.

إن الصديق الأقرب للحلاج كان الحنبلي ابن عطا (٢٣٥-٣٠٧هـ) والذي هو أيضا مثل الحلاج، تلقى تكوينه الأول في واسط، وهو حنبلي تقليدي صارم، كان يريد تطوير الزهد المتشدد في كتاب الزهد لابن حنبل إلى تصوف، وأوائل أساتذته هما حنبليان تقليديان، أحدهما كان صديقا حميما لابن حنبل، ويبدو أن الحلاج أودع ابن عطا بعض المخطوطات خلال محاكمته الأولى، وهذا ما يفسر استمرارية الوثائق الحلاجية في المدرسة الحنبلية. وبينما كان ابن عطا يحاول إنقاذ الحلاج وذلك بتنظيم انتفاضة حنبيلية شعبية، إذ اعتقل وأعدم.

نصر القشوري (٣١٦هـ -٩٢٨م) والذي يعتبر هو أيضا صديق حنبلي للحلاج، فقد كان المدافع عن الحلاج الأكثر نشاطا خلال محاكمته في سنة ٣٠٩هـ، لهذا الصديق أهدى الحلاج كتابه (قيد الدرة). كان نصر وفيا للحلاج، حيث لم تنقطع رعايته له

خلال سجنه من عام (٣٠١-٣٠٩هـ) وبعد إعدام الحلاج لبس نصر ثياب الحداد علانية حزنا على صديقه، وتوسط للإفراج عن أهله.

أما حلاجية الشبلي (٢٦٤-٣٣٤هـ)، فلقد أُدخلت في المدرسة الحنبلية بواسطة السلفي عبد العزيز التميمي (٣٧١هـ) وابنه عبد الواحد التميمي (٤١٠هـ) حتى وصلت إلى أبي سعد المخرمي(٥١٣هـ) وإلى تلميذه المشهور عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ) مؤسس أول طريقة صوفية في الإسلام الطريقة القادرية.

ابن سمعون (٣٠٠-٣٨٧هـ)، كان يمثل مصدر الحركة الصوفية الحنبلية في بغداد، والتي لها خاصيتان مهمتان؛ الأولى: تأسيس مدرسة للنساء الراهبات – وهو ما يفسر وجود نساء متصوفات في الحنبلية – والثانية: إجلال ذكر الحلاج بين تلاميذ شيوخ الحنابلة، كابن سمعون، والعشاري(٤٥١هـ) والقاضي أبوعلي بن أبي موسى (٤٢٨هـ)، والخلال(٤٣٥هـ) من باب البصرة وهو أستاذ الطيوري (٥٠٠هـ)، والأنصاري الهراوي (٤٨١هـ) هذا المتصوف الحنبلي الأخير؛ كان يساند الحلاج علانية، وأثّر في مجموعة من الصوفية الحنبلية من أبناء مسقط رأسه في هيرات لدعم الحلاج. أما السلفي الحنبلي الطيوري (٥٠٠هـ) فكان هو راوي (البداية) لابن باكويه، التي تشمل السيرة الوحيدة الموجودة للحلاج، ومن خلالها نفذت الحلاجية إلى المدرسة الحنبلية بطريق الطيوري. كتب ابن عقيل (٤٣١-٥١٣هـ) الشاب المعاصر للطيوري، مقالة عن الحلاج الذي كان يوقره، عنوانها جزء في نصرة الحلاج، ولكنه اضطر فيما بعد التخلي عن حلاجيته وبعض المعتقدات الاعتزالية، حتى ينال حريته بعد ما عاش لمدة خمس سنوات مختبأ و متخفيا، وقد كان رجوعه على شكل وثيقة قانونية، حضرها متهموه؛ ليوقع عليها مصرحا فيها «أن كل ما كتبه عن الحلاج و المعتزلة، يجب أن يتلف»، وكان يعتبر تخليه عن الحلاج إنما هو بسبب الضغوط الممارسة عليه – حيث ردد مرات كثيرة في كتابه (كتاب الفنون) كلمة الإكراه، إذ لم تكن له نية التخلي أو اتلاف ذلك المقال عن الحلاج؛ لأن المقال ظهر من جديد على يدي الحنبلي ابن الجوزي الذي صرح أن لديه النسخة الأصلية لابن عقيل، وكان ابن الغزال من بين الحنابلة الذين ينادون ببراءة الحلاج. أما ابن قدامة (٦٢٠هـ) فإن حالته مهمة

لخصوصية إخفاء حلاجيته، كتب كما كتب معاصرة الحنبلي الأزجي مقالة تدين ابن عقيل، ولكن بينما كان الأزجي (٥٧١هـ) يدين حلاجية ابن عقيل في كتابه الرد على أبي الوفاء ابن عقيل في نصرة الحلاج، فإن ابن قدامه كان يدينه لما اعتبره قبلية ابن عقيل. وفي كتابه (تحريم النظر في كتب أهل الكلام)، والذي كان يحذر الشباب الحنابلة فيه من قراءة بعض ما أنجزه ابن عقيل، لكن دون أن يحدد تلك المواضيع، يتكلم ابن قدامة عن تراجع ابن عقيل عن الحلاجية في سنة(٤٦٥هـ)، دون أن يتطرق إلى الحلاج، والسبب هو أن ابن قدامة إضافة على كونه قادريا متصوفا كما اكتشفته بعد؛ أظنه يكون من اتباع الحلاج مثلما كان أستاذه الصوفي الكبير عبد القادر الجيلاني. ابن تيمية الذي كان هو أيضا قادريا، ومع ذلك دان الحلاج في بعض آرائه الشرعية. أما عدد الذين صرحوا ببراءة الحلاج، فهم حنبليان اثنان مهمان يمكن إضافتهما؛ الحنبلي الصرصري الطوفي (٧١٦هـ)، والحنبلي المصري مرعي(١٠٣٣هـ)، إذن الأغلبية الساحقة للمدرسة الحنبلية كانت مؤيدة للحلاج، محافظة على تقاليده وتتبنى ذكراه على مر الزمن.

بعد هذا الواقع؛ أعترف أنني تعجبت للطريقة التي بدأ بها ماسينيون في تناوله للمدرسة الحنبلية من إدانة الحلاج النظامية، ويمكن إيجاد تصريحه في مقاله «التصوف في موسوعة الإسلام»[(١)]، وكذلك في نسخة كتابه آلام الحلاج التي نشرت بعد وفاته، حيث نقرأ ما يلي: «إنه ليس من المؤكد أن السلفية المطلقة للمذهب الحنبلي قد أقرت شرعية إدانة الحلاج»[(٢)].

للوهلة الأولى نتعجب أن نرى المدرسة الحنبلية في مجملها؛ في حاجة إلى تبرئة نفسها خاصة بعد ما استعرض ماسينيون من هم الذين مع الحلاج، ومن هم ضده، ووجد أن الأغلبية الساحقة مساندة لبراءته. ولكي نفهم هذا التصريح المدهش لماسينيون علينا أن نتذكر أنه حين كان ماسينيون يدرس الحلاج، كانت الحنبلية قد دُرِست من قبل أحد أساتذته جولدتسيهر، وهو أحد العلماء الذي كان يشكره

---

(١) انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية: ١٤/ ٤٢٣٦.
(٢) انظر: آلام الحلاج: ١/ ٧٦-٧٧.

ماسينيون لمساعدته خلال سنوات بحوثه ودراسته للحلاج منذ (١٩٠٧م). لقد عرّف جولدتسيهر المدرسة الحنبلية بأنها مدرسة عنيدة متصلبة، ومتعصبة وهذه الصورة كانت حديثة في ذهن ماسينيون وبلا شك كان لها تأثير على فكره آنذاك. بينما كنت أحقق طبعة (كتاب التحريم) لابن قدامة في رده على ابن عقيل، أبلغت ماسينيون عن التجاهل الواعي والخفي عن التطرق للحلاج في مقاله التخلي في سنة (٥٦٤هـ)، و مرة أخرى حين وجدت فيما بعد وعن طريق المصادفة سلسلة طريق التصوف الحنبلي لابن قدامة موضحة بأنه قادري، فأبلغته بها. إن هذا يفسر سكوت ابن قدامة على الحلاج في مقالة (التخلي). أما سلسلة طريق التصوف للقادري ابن تيمية فلم أكتشفها إلا بعد وفاة ماسينيون. بدون شك إن تصور ماسينيون فيما يخص المدرسة الحنبلية يختلف بكثير عن الصورة السائدة آنذاك، ماسينيون يعطي مكانة راجحة للفكر الحنبلي في مستقبل الإسلام. وهذا مذكور بوضوح في مقدمته لكتاب جارديه، وقنواتي عن اللاهوتية الإسلامية[(١)]. بفضل علم ماسينيون حصل الغرب لأول مرة على فكرة عادلة عن الفكر الديني الإسلامي بكل ما يشمله، فلقد حلل ودرس الأقسام اللاهوتية الثلاثة (الفقه، والعقيدة، والتصوف) ومن أجل أن نحكم حكما عادلا على إنجاز ماسينيون يتعين علينا قبل كل شيء؛ معرفة ماذا، وكيف كانت مساهمته في فهم الإسلام، تلك الطريقة التي تختلف عن سابقيه، ومدى التأثير الذي كان ولا زال على أتباعه حتى ممن هم لا يعرفونه شخصيا، سواء كان تأثير منهج أو بكل بساطة كيفية الطريقة التي ينتهجونها لدراسة الإسلام.

(١) انظر: مقدمة كتابهما فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية: ١/ ٩.

الخاتمة

وبعد؛ فالحمد لله رب العالمين على توفيقه وتيسيره لهذا البحث والذي من أهم نتائجه:

١) الاستشراق المعاصر لم يتغير عن سلفه، وإن طاله النقد الذاتي وتغير نماذجه من أساتذة وطلبة، فهو لا يزال ينطلق من ذات الأهداف، ويستخدم نفس الأدوات.

٢) توسع رؤية لويس ماسينيون للتصوف الحلولي أنه هو الإسلام وإيمانه به والدعوة إليه في العالم الإسلامي، والعالم العربي خاصة بين الأوساط السنية.

٣) رؤية لويس ماسينيون عن تقديم الإسلام وفق التصوف الحلولي له الآن حضور قوي ومقبول في الوسط السياسي خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية.

٤) تضمن المقال أهم مرتكزات الاستشراق في هزيمة المسلمين وهدم المجتمع المسلم، وذلك من خلال التشكيك في السلف رحمهم الله تعالى عامة والحنابلة بشكل خاص، وذلك بتقديمهم في الدراسات الاستشراقية أنهم أتباع للحلولية الحلاجية.

٥) السلبية الظاهرة في النقد الذاتي من قبل نقاد الاستشراق أمثال إدوارد سعيد، وفي المنهج التاريخي أمثال جورج مقدسي تعطي وصفاً واضحاً للاستشراق أن نتائجه تحتاج إلى قراءة نقدية جادة من المختصين العرب والمسلمين.

ومن التوصيات:

١) دراسة الأعلام الواردة في المقال المترجم.

٢) دراسة المنهج التاريخي عند جورج مقدسي في بحوثه ومؤلفاته.

٣) دراسة الدور الاستشراقي في إعادة قراءة الإسلام، وأثر هذا الدور في القرار السياسي.

المصادر والمراجع

١. «اختلاف الفقهاء»، محمد بن جرير الطبري، تصحيح الدكتور فريدريك كرن الألماني، (د.ط)، بيروت :دار الكتب العلمية،١٤٢٠هـ،١٩٩٩م.

٢. «إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب، المعروف بمعجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق إحسان عباس،(ط ١)، بيروت : دار الغرب الإسلامي،١٤١٤هـ،١٩٩٣م.

٣. «أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر»، الدكتور حسن، محمد خليفة، (ط ١)، الرياض : الإدارة العامة للثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٤. «الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد، مقالة في الإسلام المبكر، باتريسا كرون ومايكل كوك أنموذجا»، الجبلاوي، آمنة، (ط ١)، تونس: درار المعرفة للنشر، ٢٠٠٦م.

٥. «الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية» الدكتور السامرائي، قاسم. (ط ١)، الرياض: دار الرفاعي، ١٤٠٣هـ،١٩٧٣م.

٦. «الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق»، سعيد، إدوارد. ترجمة الدكتور محمد عناني. (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.

٧. «الإسلام في وجه التغريب» الجندي، أنور. (د.ط)، القاهرة: دار الاعتصام. (د.ت).

٨. «آلام الحلاج»ماسينيون، لويس، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، (ط ١)، بيروت: قدمس للنشر ٢٠٠٤م.

٩. «إيلاف قريش، رحلة الشتاء والصيف»، سحاب، فكتور، (ط ١)، (د.م): المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م.

١٠.«التأويل ولغة الترجمة؛ نحو نظرية لغوية لدراسة الإبداع والإتباع في الترجمة»، شيخ الشباب، عمر، (ط ٢)، دمشق: مطبعة العجواني،٢٠٠٠م.

١١.«الترجمة وعلوم النص»، نيوبرت، ألبرت، وشريف، غريغوري. ترجمة: الدكتور محيي الدين حمدي، (د.ط)، الرياض: النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، ١٤٢٣هـ،٢٠٠٢م.

١٢.«حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية»، الوهيبي، عبد الله بن عبد الرحمن، (ط ١)، الرياض: مجلة البيان، ١٤٣٥هـ.
١٣.«حول صراع الحضارات، حوارات ومقالات مختارة لصامويل هنتنغتون» ، سعدي، محمد، (د.ط)، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م.
١٤.«الحيوان»، الجاحظ، عمر بن بحر، (د.ط)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
١٥.«الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيدور نولدكه»، بارت، رودي، ترجمة: الدكتور مصطفى ماهر، (د.ط)، القاهرة: الكتاب العربي للطباعة والنشر، (د.ت).
١٦.«الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تصحيح: الدكتور سالم الكرنكوي، (د.ط)، بيروت: دار الجيل، ١٤١٤هـ،١٩٩٣م.
١٧.«الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي الأستاذ لويس ماسينيون»، القاهرة ١١–١٣ أكتوبر ١٩٨٣» عدد من الباحثين، (د.ط)، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٤م.
١٨.«صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي» هنتنغتون، صامويل، ترجمة: طلعت الشايب، (ط٢)،الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩م.
١٩.«الطريقة القادرية وأعلامها»، الدكتور درنيقة، محمد أحمد، (ط ١)، بيروت: المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٩م.
٢٠.«العقيدة والشريعة»، جولدتسيهر، أجناس، ترجمة وتعليق: عدد من الباحثين، (طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري،١٩٤٦م) بيروت:دار الرائد العربي،(دت).
٢١.«علم الترجمة النظري» الدكتور حكيم، أسعد مظفر الدين، (ط ١)، دمشق: دار طلاس، ١٩٨٩م.
٢٢.«على خطى غاندي»، حوارات مناضلين روحيين اجتماعيين، إنغرام، كاترين،

ترجمة: أديب الخوري، مراجعة: ديميتري افييرنيوس، (ط ١)، دمشق: معابر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.
٢٣.«فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية» غارديه، لويس وقنواتي، جورج، ترجمة د. صبحي الصالح، و د. فريد جبر، (ط٢) بيروت: دار العلم للملايين،١٩٧٩م.
٢٤.«فن الترجمة في الأدب العربي»، حسن، محمد عبد الغني، (د.ط)، (د. م)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت).
٢٥.«قراءة التاريخ تطور الفكر والمنهج»، الدكتور قاسم، قاسم عبده، (ط ١)، الجيزة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ١٤٣٠هـ،٢٠٠٩م.
٢٦.«لسان العرب»، ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (ط ١)، بيروت دار صادر، ١٤١٠هـ،١٩٩٠م.
٢٧.« المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل»، بكر أبو زيد، (ط ١)، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٧هـ.
٢٨.«المستشرقون»، العقيقي، نجيب، (ط٤)، القاهرة: دار المعارف، (د.ت).
٢٩.«مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب»، العروي، عبد الله، (ط٤)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.
٣٠.«مقدمة في علم الاستغراب»، الدكتور حنفي، حسن، (ط ١)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢م.
٣١.«موجز دائرة المعارف الإسلامية» مركز الشارقة للإبداع الفكري، (ط ١)، ١٤١٨هـ ،١٩٩٨م.
٣٢.«المورد»، البعلبكي، منير، (د.ط)، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.
٣٣.«الموسوعة الفلسفية المختصرة»، إشراف الدكتور محمود، زكي نجيب، (د.ط)، بيروت: دار القلم، (د.ت).
٣٤.«موسوعة المستشرقين»، الدكتور بدوي، عبد الرحمن، (ط٣)، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣م.

٣٥. «موقف الإمام ابن تيمية في التصوف والصوفية»، الدكتور بناني، أحمد بن محمد، ط ١، (د.م)، (د.ن)، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
٣٦. «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»، الدكتور النشار، علي سامي، (ط٧)، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨م.
٣٧. «نهاية التاريخ»، فوكوياما، فرانسيس، ترجمة: حسين أحمد أمين، (ط١)، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٤١٣هـ،١٩٩٣م.

المقالات العربية:

١. «أثر ابن تيمية»، لاوست، هنري، ترجمة: خديجة حركات- البحث العلمي - المغرب،ع (٣٥)، ١٩٨٥م.
٢. «الاستشراق معكوسا»، الدكتور العظم، صادق- أدب ونقد- مصر: م (٢٠)، ع (٣١٩)، ٢٠٠٣م.
٣. «الحنبلية المبكرة في الدراسات الاستشراقية»، الدكتور السرحان، سعود، مجلة الثقافة. عدد (٣٥٢)، ١٧-١٢-١٤٣٢هـ.
٤. «الخلافات في الإسلام، تمهيد لدراسة الدين الإسلامي»، لاوست، هنري، تقديم: المنصف الشنوفي، حوليات الجامعة التونسية ، تونس. ع (٤) ١٩٦٧م، ١٩٥-٢٠٧.
٥. «طرح الخطاب العربي الصوفي كبديل عقائدي من منظور مؤرخي الأدب وفلسفة والمستشرقين العربيين»، شويط، عبد العزيز، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، لبنان، م (٣١)، ع (١٥٤-١٥٥)، ٢٠١١م.
٦. «كتاب الفنون لأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي حققه وقدم له جورج مقدسي»، عباس، إحسان، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، م (٤٧)، ج (٣)، ١٩٧٢م.
٧. «مخابرات ومراجعات علمية في التصوف الإسلامي بين المستشرقين، ماسينيون وريتر، والمؤرخ العراقي عباس العزاوي»، العزاوي، فاضل عباس، المورد، العراق، م (٧)، ع (١)، ١٩٧٨م.
٨. «المستشرق لويس ماسينيون ما له وما عليه»، الأصفر، عبد الرازق، التراث

العربي، سوريا، م (٢١)، ع (٨٣-٨٤)، ٢٠٠١م.

٩. «نظرات حول ملاحظات الدكتور جورج مقدسي عن الحلة وبني مزيد»، الدوري، خضر جاسم، مجلة آداب الرافدين، ع (٥)، ١٩٧٤م.

المراجع الأجنبية:

1. AlMatroudi, Abdul-Hakim - The Hanbali School of Law in the light of Contemporary Western Studies, Journal of Qur'an' studies, Edinburgh University press, Volume (8), Issue (2), 2008, p. 203-260.
2. Kara Mustafa, T. Ahmet-Review on: Sufism and Theology, Journal of the American Oriental Society. Vol. 130, Issue 4, 2010, p. 641-643.
3. Krokus, Christian - Christianity, Islam, and Hinduism in Louis Massignon's Appropriation of Gandhi as Modern Saint, Journal of Ecumenical Studies. 47:4, fall 2012. p. 525-540.
4. Longman Modern English Dictionary, Edition Owen Watson, the Chaucer Press Ltd. 1980.
5. Louis Massignon – Essay on origins of the technical language of Islamic Mysticism– Translated by Benjamin Clark, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana-1997.
6. Makdisi, George - The Hanbali School and Sufism, Universidae de Coimbra, Coimbra, Volume 46, Jan 1, 1970, p. 71-85.
7. Melchert Cristopher - The Hanabila and the Early Sufism, Arabica, Brill, Vol. 48, Issue 3, p. 352-367.
8. Merriam-Webster's Collegiate Dictionary» tenth Edition, Springfield Massachusetts, USA, 2001.
9. Ryan. Patrick - The Catholic Muslim, the conversion of Louis Massignon, Commonweal, January 25-2013, p. 15-18.

10. The Encyclopedia of Religion«- Macmillan Publishing Company- New York.